

GIANNI NARDI

TRAN-DUC-THAO, UN FENOMENOLOGO DA RIVALUTARE

L'interesse per una completa rivalutazione del fenomenologo vietnamita Tran-Duc-Thao¹, uno tra i più validi "rappresentanti" di quella generazione straordinaria (Sartre, Merleau-Ponty, Foucault, Lacan, etc.) che rese egemone il pensiero filosofico francese per almeno tre decenni², travalica i limiti del puro specialismo, poiché offre lo spunto per riproporre un'attenta disamina relativa alla *vexata quaestio* epistemologica dei rapporti tra fenomenologia e psichiatria. La critica che egli conduce nei confronti di Husserl si connota in modo così radicale da rimettere in discussione ogni progetto rifondativo basato sull'assunzione del metodo fenomenologico *tout-court*.

Ad un certo punto della sua rigorosa indagine del modello teoretico husserliano, Thao affronta le difficoltà insite in un problema di fondamentale importanza, ovvero la "costituzione della cosa" (*Dingkonstitution*) in ragione del quale il filosofo di Prossnitz aveva intrapreso impegnative ricerche fin dal paragrafo 149 di *Ideen I*, poi proseguite in tutto *Ideen II*.

In questo contesto, la nozione di "costituzione" va intesa nel senso di rendere «trasparente e manifesto un campo di visioni accessibili all'intuizione diretta»³. Un classico esempio del procedimento costitutivo è dato dalla possibilità di cogliere in un insieme unitario una cosa nello spazio: tramite la percezione sensibile, che sta sempre alla base di ogni categorializzazione, se ne possono esperire soltanto aspetti parziali, mentre un'intuizione eidetica offrirebbe una visione totale e originaria della "cosa stessa".

¹ La biografia di Tran-Duc-Thao presenta lati oscuri e lacunosi. Egli è nato intorno agli anni 1918-20 in Vietnam, che lascia tra il 1935-37 per recarsi a Parigi grazie ad una borsa di studio. Durante gli anni della sua formazione universitaria alla Sorbona, entra in contatto con i maggiori esponenti dell'intellettualità francese, tra i quali Sartre, Althusser e Merleau-Ponty, che pare aver esercitato una certa influenza sul suo pensiero, aperto e sensibile alle problematiche allora dibattute, ma dotato di forte autonomia ed originalità. Nel 1942 giunge agli Archivi Husserl di Lovanio per preparare la sua tesi di laurea sul metodo fenomenologico: in esso riconosce le esigenze di concretezza antiidealista, che già lo predispongono ad ulteriori sviluppi teorici. Nel 1945 egli declina un invito di collaborazione rivoltagli da Padre Van Breda, direttore degli Archivi Husserl, motivandolo con un intenso travaglio critico in corso nel suo orientamento filosofico, al quale, probabilmente, non fu estraneo il suo impegno politico nel P.C.F., che gli costò la prigione. A partire dal 1946 si hanno notizie frammentarie sulla sua vita: dopo un periodo di soggiorno a Mosca ed un breve rientro a Parigi durante gli anni della I guerra di Indocina, rimpatria in Vietnam, dove diventa ministro della pubblica istruzione, poi destituito per motivi poco chiari. Nel 1956 appare un suo articolo in lingua vietnamita su una rivista dell'Università di Lettere di Hanoi, dedicato ad Hegel. Se si eccettuano alcuni articoli relativi alla linguistica, pubblicati su *La Pensée* negli anni '60, non si hanno più notizie certe sul suo conto.

La produzione filosofica di Thao ammonta a una diecina tra articoli e saggi, apparsi su importanti riviste francesi (*Temps Modernes*, *Revue de Métaphysique et de Morale* e *La Pensée*) prevalentemente di contenuto fenomenologico, ed un unico volume, *Fenomenologia e materialismo dialettico*, edito nel 1951. In esso, tuttavia, si avverte una netta frattura tra la prima parte, dedicata all'interpretazione del pensiero husserliano, originalmente critica e problematica, e la seconda relativa al materialismo dialettico evolutivo di Engels, quale "inveramento" della fenomenologia, di impostazione più rigida e dogmatica, che risente dell'esigenza di adeguare forma teorica e militanza politica, avvenuta in un periodo storico di asperre contrapposizioni ideologico-politiche internazionali.

² R. Dalle Luche, recensione a L. Althusser *L'avvenire dura a lungo* in Riv. Sper. di Fren., 1993 n. 5 pag. 878.

³ Bosio F. *Fondazione della logica in Husserl* p. 94. Il termine costituzione tuttavia contiene una certa ambiguità semantica che «è stata fonte di difficoltà» (M. Farber *Prospettive della fenomenologia* p. 77).

Anzitutto, Thao osserva che la teoria della costituzione «è completamente dominata dalla struttura della *Dinglichkeit*»⁴, cioè della “cosalità”: infatti la cosa è colta mediante una successione di “adombramenti” (*abschattungen*) progressivi, che si intrecciano in un complesso reticolo di rapporti spazio-temporali e definiscono l’orizzonte entro cui si dà l’esperienza della cosa. «»

Il processo percettivo, quindi, è caratterizzato da un «riempimento progressivo e da continue correzioni all’interno di una forma definitiva. Sono queste sintesi che costituiscono l’oggetto intenzionato come unità ideale»⁵.

In altri termini, da un lato abbiamo il soggetto trascendentale che si “*dirige verso*” un oggetto ed opera sintesi sensibili in modo peculiare, dall’altro abbiamo l’esistenza dell’oggetto quale «*correlato ideale della concordanza delle sintesi sensibili*»⁶.

Il progressivo flusso di adombramenti relativi all’oggetto intenzionato tende alla sua riproduzione immaginativa, cioè a “*costituirlo*”: tale procedimento tuttavia, si espone già alle accuse di “*psicologismo*” che Husserl aveva ritenuto di superare definitivamente fin dal 1911⁷. Per evitare questo rischio è necessario passare attraverso il metodo della “*riduzione fenomenologica*” eliminando ogni residuo psicologico-mondano ed elevandosi alla pura visione dell’essenza della cosa stessa.

Così procedendo, il discorso husserliano sembra scorrere agevolmente: quando, però, il soggetto trascendentale non intenziona più oggetti inanimati bensì soggetti in carne ed ossa, emergono complicazioni teoretiche notevoli se si mantiene inalterato l’impianto concettuale già adottato.

La prima aporia rilevata da Thao si manifesta negli effetti prodotti dalla riduzione fenomenologica, che, dovendo eliminare ogni trascendenza, non appartenente al soggetto trascendentale, neutralizza anche quella del soggetto “*altro*”.

Perciò, se «*la primordiale sfera fenomenologica è unicamente l’insieme dei vissuti che costituiscono la mia propria vita nell’unità della mia corrente di coscienza*»⁸, allora è evidente che l’esistenza di altri “*Io*” estranei al mio stesso io è resa possibile soltanto nell’orizzonte di senso del mio proprio io: «devo, in altri termini, costituire gli altri a partire dal mio stesso io, e tale costituzione è resa necessaria dalla costituzione stessa della cosa»⁹.

Questi rilievi critici divengono decisivi allorché Husserl pone mano alla fondazione di una fenomenologia dell’intersoggettività modellata sull’AlterEgo, come accade nel classico “*Iuogo*” rappresentato della *Quinta Meditazione Cartesiana*.

La particolarità mediante la quale l’AlterEgo si manifesta alla mia coscienza emerge dal fatto che esso non è un oggetto (*Ding*) bensì un Io e in quanto tale esso è essenzialmente “*altro*”. «La sua trascendenza non rinvia semplicemente come quella della cosa ad un infinito susseguirsi di adombramenti (*Abschattungen*). L’AlterEgo è un io come io stesso sono un io; possiede cioè fuori di me l’esistenza che io stesso possiedo, cioè l’esistenza trascendentale come esistenza assoluta»¹⁰.

La paradossalità della costituzione dell’AlterEgo si evidenzia nel fatto che, da un lato, in quanto io estraneo non sarà mai in me; dall’altro, se esso non fosse in me non sarei affatto in grado di afferrarlo, fermo restando che, in ambito fenomenologico, la costituzione dell’AlterEgo si attua necessariamente all’interno del mio proprio Ego.

Thao espone, quindi, una rapida ma efficace sintesi della *Quinta Meditazione Cartesiana*, ripercorrendone i passaggi essenziali. In un primo tempo, tramite la riduzione, si attua una “*fase costitutiva*” sulla base della sintesi di *Abschattungen*, all’interno della sfera di appartenenza del mio io solipsistico, per definire una natura primordiale dalla quale si esclude tutto ciò che non mi appartiene.

⁴ Tran-Duc-Thao *Fenomenologia e materialismo dialettico* p. 66.

⁵ Thao op. cit. *ivi* p. 66.

⁶ Thao p. 67.

⁷ Cfr. *La filosofia come scienza rigorosa* di F. Costa, ETS. 1993.

⁸ Thao op. cit. p. 67.

⁹ *Ivi*, p. 68.

¹⁰ *Ivi*.

Casi procedendo si giunge alla nozione di “*corpo proprio*” (*Leib*), corpo dotato di senso, distinto dal corpo organico (*Korper*), oggetto di indagine delle scienze naturali; ad esso si contrappongono corpi “*altri*” ai quali non è ancora riconosciuto alcuno *status* di esistenza soggettiva. Tra essi, tuttavia, ve ne sono alcuni che, in base ad una certa “*somiglianza*” con il mio corpo proprio, acquisiscono analogicamente il senso di corpo “*altrui*”. L’Autore rammenta che in questo caso non ci si trova in presenza di un processo di astrazione intellettuale attraverso il quale il soggetto, riflessivamente, riconosce l’altro come uguale a se stesso: infatti Husserl medesimo osserva che «vi sarebbe una certa appercezione di rassomiglianza (*verhanlichende Apperception*) ma non mai in ogni caso un ragionamento per analogia. L’appercezione non è un sillogismo, un atto di pensiero»¹¹.

Pur riconoscendo ad Husserl il merito di aver compiuto descrizioni fenomenologiche di straordinaria sottigliezza, Thao non esita ad evidenziarne il limite fondamentale nel fatto che «si coglie con sufficiente chiarezza che esse procedono secondo un metodo che, almeno stando ai concetti usati, non si discosta praticamente dalla costituzione della *Dinglichkeit*»¹².

Il soggetto che solipsisticamente “costituisce” nel proprio io la presenza dell’AlterEgo si accerta dell’“*umanità*” dell’alterità mediante verifiche concordanti. Benché Husserl qui non usi il termine *Abschattungen* e l’Altro venga percepito nella monadica unità dei suoi vissuti, invece che come *Ding* profilantesi mediante adombramenti successivi, tuttavia «non si giunge ad esplicitare la differenza, perché ci troviamo ancora unicamente di fronte ad un sistema di sintesi dove l’oggetto non è, in ultima sede, che il correlato del succedersi dei miei vissuti, nella misura in cui si effettua in modo coerente: è una unità ideale nella mia propria sfera»¹³. La difficoltà nel costituire un simile “oggetto” l’AlterEgo, mediante il processo delle verifiche concordanti, avrebbe reso necessario il superamento di questo metodo e l’approntamento di una soluzione originale, poiché «l’altro non è una mera unità da me intenzionata, ma possiede la pienezza di esistenza nell’accezione più forte del termine. L’idealità trascendentale non deve assolutamente corrispondere alla realtà empirica, bensì alla realtà assoluta»¹⁴.

Le analisi di Thao, dunque, coerentemente assunte nelle loro profonde implicazioni euristico-metodologiche, dovrebbero indurre, già a questo livello, ad una maggiore cautela allorché si ponga il problema di utilizzare “*materiali fenomenologici*” per intenti fondativi. Insomma, ciò su cui vorremmo richiamare l’attenzione è il fatto che, spesso, l’andamento del dettato husserliano, assai complesso, non è privo di interne tortuosità concettuali¹⁵ che, oltre a non consentirne una lettura univoca e lineare, possono limitarne sensibilmente virtuali aspetti “*applicativi*”. Esse però non sfuggirono, anzitutto, allo stesso Husserl: egli ne fu così consapevole che in *Ideen II* pose una netta contrapposizione tra la costituzione delle persone rispetto a quella delle cose, essendo le prime costituite in modo assoluto, le seconde in modo relativo. Inoltre va comunque tenuto presente che la persona umana non è mai mera unità di apparizioni, bensì unità di assoluta manifestazione, in cui l’essere intenzionato e l’essere reale corrispondono pienamente.

Thao ritiene che solo una coerente teoria della costituzione del mondo umano-spirituale avrebbe consentito il dissiparsi dei dubbi relativi a una sorta di idealismo trascendentale neokantiano, già espressi da alcuni tra i migliori discepoli del maestro di Prossnitz, fra i quali lo stesso Heidegger, derivanti dal privilegiamento del modello della *Dingkonstitution*: benché tale impegno non sia mai stato ultimato, Thao sostiene che «l’analisi di questo insuccesso ci consentirà forse di comprendere meglio il senso del progetto»¹⁶.

¹¹ E. Husserl *Meditazioni Cartesiane* p. 131.

¹² Thao op. cit. p. 69.

¹³ Ivi.

¹⁴ Ivi.

¹⁵ «In tutta lealtà bisogna ammettere che il testo di Husserl dà a volte luogo ad interpretazioni contrastanti ed anche a confusione», M. Farber, op. cit., p. 140 sgg.

¹⁶ Thao op. cit. p. 71.

Senza entrare nel merito della complessa tematica di *Ideen II*, ricordiamo soltanto che esso si suddivide in tre sezioni, cui corrispondono le tre fondamentali ontologie regionali (natura materiale, animale, spirituale) alle quali Husserl dedica le “ricerche fenomenologiche sopra la costituzione”.

Per porre una netta distinzione tra natura e spirito, egli differenzia tra un atteggiamento naturalistico, cui si correlano il mondo naturale e le scienze fisico-matematiche che lo assumono ad oggetto d'indagine, caratterizzato dall'impostazione teoretica; e un atteggiamento personalistico, relativo al mondo dello spirito ed alle discipline che lo indagano, rappresentato dall'impostazione pratica: qui «*il reale ha senso solo nelle relazioni con il soggetto concreto nel suo effettivo vivere. L'essere si definisce come l'essere per me, non in senso speculativo ma in senso motivazionale*» e l'esperienza comprensiva dell'esistenza dell'altro fondano la dimensione ontologica propria del mondo umano-spirituale.

In questo orizzonte di senso, intessuto di infiniti scambi intersoggettivi, ai rapporti causali del mondo naturalistico e dell'atteggiamento teoretico si sostituiscono i rapporti motivazionali, poiché i soggetti “*altri*” che percepiamo ci si rivelano tali solo tramite un'esperienza che potremmo definire di “*identificazione comprensiva*”: «l'AlterEgo è, come me, soggetto di un mondo che non è che per lui e che è unicamente nella misura in cui è per lui. E tale mondo mi si dà anche come quel mondo in cui io stesso vivo, come il mondo in cui noi viviamo (...). In questo agire reciproco ognuno agisce in quanto soggetto e l'oggetto su cui agisce è egli stesso un soggetto (...). Le persone si determinano vicendevolmente facendosi comprendere»¹⁹.

È evidente, commenta Thao, che in Husserl è presente una duplice direzione di ricerca, rispondente, però, a fini radicalmente distinti: da un lato il mondo della “*cosa*” dall'altro il mondo della “*persona*” Tale dualismo, comunque, non è mai stato esplicitato chiaramente mentre proprio a quel livello origina, a suo avviso, non solo la incompiutezza di *Ideen II* bensì dell'intera fenomenologia: «La teoria del mondo dello spirito finisce per inserirsi nel progetto generale della *Weltkonstitution*, interpretato secondo il concetto della *Dingkonstitution*, mentre l'originalità di tale dominio avrebbe dovuto far sorgere un nuovo ambito, dove la nozione stessa di cosa avrebbe assunto un significato totalmente nuovo»²⁰. In sintesi, Thao critica Husserl per non aver superato metodologicamente una posizione secondo la quale, essendo necessario fondarsi sull'apprensione del corpo, in quanto somaticità fondante, per l'appresentazione comprensiva della persona, alla stessa concretezza della materialità corporea, alla persona in carne ed ossa, non viene riconosciuto altro statuto ontologico che quello di esistenza puramente fenomenica, al pari di un qualunque ente intramondano. Da qui gli “*equivoci*” e le aporie relative alla costituzione dell'AlterEgo all'interno dell'orizzonte solipsistico del soggetto trascendentale, ancora esemplata sul modello della *Dinglichkeit* ed effettuata mediante un processo di *Abschattungen* successive, quando, invece, si sarebbe reso necessario un progetto per delineare un metodo ed un atteggiamento radicalmente distinti da quelli dal mondo cosale-naturale, come l'esistenza stessa della “*regione*” personalistico-spirituale richiede.

Detto in altri termini, l'esigenza, da più parti avanzata, di un nuovo approccio metodologico per l'indagine delle relazioni intersoggettive, fungibile a pieno titolo anche per le discipline psicopatologiche, basato sulla comprensione dell'altro in quanto persona totale, rimane inevasa: infatti anche il pensiero husserliano, nonostante gli importantissimi contributi di *Ideen II* e delle *Meditazioni Cartesiane*, appare dominato da un modello ancora insufficiente per una coerente fondazione dell'intersoggettività, mostrando lacune significative laddove urgeva una svolta innovativa. L'idealismo, che fu spesso “*imputato*” alla fenomenologia, forse si manifesta più chiaramente nel momento in cui si tratta di tematizzare la persona “*in carne ed ossa*” nella sua piena concretezza, dal momento che essa è “*ridotta*”, come accade nella *Quinta Meditazione Cartesiane*, a contenuto immaginativo (“*importo noematico*”): pertanto, secondo Thao, «viene a

¹⁹ Thao, op. cit., p. 73.

²⁰ Ivi. p. 74.

mancare nella dottrina husserliana una costituzione della cosa che non la riduca ad un equivalente della coscienza»²¹.

Terminando l'esposizione della critica thaoniana, al fine di rammemorare le notevoli potenzialità euristiche reperibili nel pensiero di Husserl, accenniamo soltanto agli importanti lavori di M. Merleau-Ponty, uno tra i suoi più acuti interpreti, che, ben consapevole delle *impasses* fenomenologiche, puntò l'obbiettivo delle sue ricerche proprio sulla nozione di "*corpo vissuto*" terzo genere tra un puro soggetto e un puro oggetto, di chiara ascendenza husserliana, fornendo un'elaborazione non puramente teoretica, ma fungibile anche a un certo livello clinico-interpretativo. Il progetto fenomenologico, quindi, presenta interne aporie che non possono essere eluse, soprattutto quando si tratta di farvi precipuo riferimento per "*esigenze fondazionali*". Ma, se la teoria fondante mostra una elaborazione filosofica ancora insufficiente per una comprensione dell'AlterEgo in termini di soggettività concreta, allora, come poter evitare il rischio di un effetto di ricaduta anche all'interno dell'area psichiatrica, nella modalità specifica di una reificazione nosologica del paziente? Questo rischio, apparentemente accademico, cessa di essere tale non appena si consideri il modello epistemologico che, più o meno esplicitamente, funge in psichiatria: essa è storicamente una branca del sapere naturalistico dotata di un approccio metodologico non dissimile da quello di altre discipline affini, impostata sulla valutazione diagnostico-prognostica del caso clinico in quanto evento naturale²². Evidentemente, neppure una psichiatria fenomenologica può sottrarsi al pericolo di una reificazione descrittiva, allorché venga privilegiato il momento della diagnosi, consistente nell'operazione di sussunzione dell'ente intramondano "*malato*" in un'astratta categoria nosografica, di origine statistico-naturalistica, contenuta in uno dei più aggiornati e selettivi D.S.M.²³.

Dunque, il "*modello cosale*" tradizionalmente già fungente in ambito psicopatologico, non essendo sottoposto preventivamente a critica radicale, si mantiene sostanzialmente inalterato, tanto nella filosofia quanto nella clinica. Non sembra un caso, perciò, che la mancata costituzione di un adeguato modello intersoggettivo-relazionale per l'approccio al problema dell'umana presenza, sana o malata, riproponga talora singolari dicotomie organicistico-idealistiche, anche all'interno di quel movimento più sensibile ad esigenze fondazionali, producendo un sapere "*ibrido*" dove complesse strumentazioni concettuali convivono irrelatamente rispetto a prassi cliniche prettamente farmacologiche.

Se l'incontro tra fenomenologia e psichiatria sembra fatalmente votato allo scacco a causa delle difficoltà rilevabili negli stessi presupposti teoretici, si ripropone piuttosto urgentemente l'esigenza di ridefinire un nuovo approccio metodologico tra filosofia e pratiche scientifico-cliniche. Occorre, però, ripartire dalla chiara consapevolezza delle identità e delle differenze tra territori che, apparentemente contigui, in quanto situabili nella medesima "*regione*" della soggettività umana presentano "dislivelli ontologici" superabili soltanto attraverso "*un legame di circolarità dialettica*"²⁴. In questa direzione valore strategico assume l'adeguata posizione del pensiero filosofico rispetto alla "*scienza*": «La filosofia non ha il vantaggio del quale godono le altre scienze di poter presupporre i suoi oggetti come immediatamente dati alla rappresentazione e (...) il metodo del suo conoscere. (...) Onde la filosofia può ben presupporre, anzi deve, una certa conoscenza dei suoi "*oggetti*"²⁵.

L'assunto hegeliano, coerentemente interpretato, può consentirci di comprendere appieno la natura dei rapporti intercorrenti tra la "*conoscenza pensante*" e le "rappresentazioni" della scienza: la filosofia, modo assolutamente peculiare del pensiero, può e deve presupporre una qualche "*notorietà*" (*Bekanntschaft*) del sapere che è chiamata a fondare, pur rimanendo strutturalmente

²¹ Ivi, p. 75.

²² Cfr. M. Foucault *Nascita della clinica* Einaudi, 1969.

²³ R Dalle Luche, C. Maggini Un nido d'uccelli..., La crisi della diagnosi psichiatrica in Atti del convegno "La persuasione socialmente accettata...", Psichiatria e territorio", 1990 pp. 178-186.

²⁴ Soncini U. Fenomenologia e Psicologia in *Atque* 6/92 p. 90.

²⁵ G. W. F. Hegel *Enciclopedia delle scienze filosofiche* Bari p. 32.

diversa rispetto ad esso. E qui si misura, anzitutto, la distanza da posizioni che tendono ad operare indebite commistioni concettuali, quali, ad esempio, i tentativi di costruire un sapere clinico basandosi sulla speculazione filosofica *tout-court*, come accade anche nel caso di L. Binswanger²⁶. Invero, il pensiero fenomenologico può, e deve, presupporre una *Bekanntschaft* soprattutto rispetto a quella vasta area disciplinare ove la dimensione relazionale-intersoggettiva è posta a fondamento di ogni approccio teorico e terapeutico.

Il problema centrale diventa, a nostro avviso, quello di riprogettare una più adeguata fondazione epistemologica, pur trattandosi di una episteme non naturalistica, quale potrebbe derivare da una antropologia filosofica edificata sui pilastri dell'intersoggettività. Il modello intersoggettivo, tuttavia, non può essere reperito nella *Quinta Meditazione Cartesiana sic et simpliciter*, nella quale pur si trovano analisi ed intuizioni di straordinaria importanza, in quanto la modalità relazionale delineata manifesta una sostanziale aporeticità, coincidente con una "costituzione onnipotente" dell'AlterEgo effettuata nell'incedere solipsistico (narcisistico) dell'Ego meditante.

Per uscire dalle secche immobilizzanti della onnipotenza costitutiva gioverebbe orientarsi verso un orizzonte dinamico di tipo dialettico, affinché la relazione Ego-AlterEgo appaia nel movimento della sua effettiva reciprocità e interna necessità. Probabilmente da un confronto che tragga complessivamente ispirazione sia dalla fenomenologia husserliana dell'alterità che dalla ontologia dialettica della fenomenologia hegeliana della coscienza potrebbero scaturire interessanti indicazioni per tracciare un nuovo percorso verso un'antropologia relazionale autenticamente intersoggettiva, forse in grado di soddisfare esigenze teoriche e cliniche avanzate da quanti si situano laddove filosofia e psichiatria si incontrano.

Benché la riproposizione di un simile progetto possa apparire uno sterile esercizio inattuale nell'era dei magnifici successi della scienza neurobiologica, tuttavia non sembra ancora destituito di fondamento un ideale formulato in uno scritto di Galeno nel II sec. d.c., secondo cui "*o aristos iatròs kai philosophos*" (il miglior medico è anche filosofo).

BIBLIOGRAFIA

- Bosio F. *Fondazione della logica in Husserl* Lampugnani Nigri, Milano 1966.
Farber M. *Prospettive della fenomenologia* Sansoni, Firenze 1969.
Foucault M., *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino 1969.
G. W. F. Hegel Larerza, Bari 1980, 5ª edizione *Enciclopedia delle scienze filosofiche*.
Husserl E. *Meditazioni Cartesiane* Bompiani, Milano 1989, 1ª ed. riv.
Husserl E. *Idee per una fenomenologia pura...* Einaudi Reprint 1976, Libro II.
Dalle Luche R. Nardi G. *L Binswanger et la fondation antinaturaliste de la psychiatrie* Comprendre 5/90, Supplem. Fasc. n. 6, Riv. Sper. Fren., 1990.
Nardi G. *L'antropologia fenomenologica di L Binswanger* in *Fenomenologia e società*, anno XY, n° 1/92, Milano.
Soncini U. *Fenomenologia e psicologia in Atque* 6/92.
Tran-Duc-Thao *Fenomenologia e Materialismo dialettico* Lampugnani Nigri, Milano 1970.

(17) Ivi, p. 73.

(18) Husserl *Idee...*, vol. II, p. 581.

Dott. Gianni Nardi
Via Piave, 14
I-54033 Carrara

²⁶ Cfr. G. Nardi *L'antropologia fenomenologica di L. Binswanger* in *Fenomenologia e società*, anno XXV 1/92, pp. 109, 149; nonché R. Dalle Luche, G. Nardi *L. Binswanger et la fondation antinaturaliste de la psychiatrie* in *Comprendre* 5/90.

Per una corretta lettura del rapporto tra filosofia e psicoterapia: F. Bosio *M. Heidegger. Prospettive ed itinerari*. Angeli, Milano, 1992 cap. 7 (dedicato ai seminari heideggeriani di Zollikon sul tema).